

「わかやま未来学」四方山話

天野 雅郎

ありそうなことにではなく、ありそうでないことに賭け、ありそうでないことのために行動すること。(エドガール・モラン)

第一話

四方山話は「よもやまばなし」と、さしあたり訓読して貰えば結構である。ただし、この「よもやま」という言い回しに対して、どうして日本語（すなわち、日本人）は「四方山」という漢字表記を宛がったのであろう。——このことは、いささか本稿の冒頭において、こだわっておくべき性質の問題ではあるまいか。なぜなら、例えば『日本語源大辞典』（2005年、小学館）で「よもやま」の項を引くと、そこには「よもやも（四面八面）」の変化した語か、という説明文に続いて、①「ヨモヤモ（四方八維）の転」（『日本書紀通証』）②「ヨモヤモ（四表八方）の転か」（『塵袋』『嗔囊』鈔）③「ヨモヤモ（四方八面）の転か」（『俗語考』）④「ヨモヤモ（四方八方・四面八面）で四方の意」（金田一京助『国語音韻論』）という順に、四つの語源説が並べられているけれども、この四つの語源説の何処にも、それ自体が「四方山」の「山」に通じる根拠は、見出されないからである。

ちなみに、この「よもやま」の用例として『日本語源大辞典』が挙げているのは、平安時代前期（9世紀後半）の「神楽（かぐら）歌」（採物・弓）であるが、そこでは「与毛也未（ヨモヤマ）のノ守りに頼むノ梓（あづさ）弓ノ神の宝にノ今しつるかな」と歌われていて、いわゆる万葉仮名で、そのまま「よもやま」が「与毛也未」と書かれており、この語の原義については皆目、理解が行き届かない。そこで、このようにして「神楽歌」の中で「よもやま」が使われている用例を、今度は『日本国語大辞典』（2002年、小学館）で調べ直すと……そこには『拾遺和歌集』（11世紀初頭）が挙げられていて、こちらは「よも山のノ人の宝にノする弓をノ神の御前（みまへ）にノ今日（けふ）たてまつる」とあったから、どうやら平安時代中期には、このようにして「よもやま」に「よも山」の字を宛がうことが習慣化をし、常態化をしていたと見なしても、差し支えはないようである。

事実、これ以降、さらに『日本国語大辞典』の挙げている「よもやま」の用例を、ご参考までに紹介しておくと、まず平安時代では『栄華物語』と『大鏡』が、鎌倉時代では『名語記』が、南北朝時代では『太平記』が、それぞれ列記されているけれども——この中で、はっきり「よもやま」を「四方山」と

表記しているのは『太平記』のみのようである。が、この時代には一方で、まさしく即物的（realistic）に「四方にある山。四方の山々」を意味する「よもやま」が、例えば『堀河百首』（12世紀初頭）の源師時（みなもと・の・もろとき、1077-1136）の春の歌や、あるいは藤原清輔（ふちはら・の・きよすけ、1104-77）の家集（『清輔朝臣集』）において登場しており、この頃（すなわち、平安時代後期）になると、もはや「よもやま」という語が「四方山」という表記を伴って、それ自体が歴とした、歌語や雅言の地位を手に入れ、普通に罷（まかり）通っていたことが窺われうる。

言うことは、これを後世、鎌倉時代になって、例えば当時の事物起源事典（『塵袋』）が「よもやまを〔、〕よもやまとは、あ〔悪〕しく云〔いひ〕ならはせるにや」と推測しているのは、あくまで当時の、推測に過ぎないのであって、そこには存外、いわゆる中世と中世以前の世界……要するに、今の私たちが通常、古代や中古という語で呼び習わしている世界との間の、それこそ世界観（view of the world）の違いが存在している、とも見なしうる訳である。したがって、そこに仮に、ある種の世界観の亀裂や断絶が介入しているとすれば、当然、その世界観を織り上げている、自然観（view of nature）や人間観（view of human）も異なっただざるをえないし、ひいては人間が、個人的にも社会的にも、所有し、共有する価値観（sense of values）も、その判断基準の、すべての面（真偽・善悪・美醜）において、はなはだ違った様相を呈することになるのが、むしろ必定であろう。

言うことは、と繰り返すけれども、このようにして「四方にある山。四方の山々」を「よもやま」と称し、そこに「四方山」の字を宛がうためには、大仰に言うと、そこに一定の審美観や倫理観や、それどころか、さらに私たちの意識や知識や認識の枠組が、あらかじめ前提とされている必要があるのであり、それを抜きにして、結果的に私たちが学問や宗教や芸術を構築し、それを私たちの「真善美」の理想とすることは不可能であろう。——単純な話、例えば私たちが生まれ、育った場所の周囲を山ではなく、海が取り巻いていたとすれば、そこから「よもやま」という言い回しが導き出されうる可能性は、まず皆無であろうし、そこに「四方山」の表記が伴われうることも、まったく意味不明の、根拠を欠いた表現とならざるをえないであろう。その意味において、そもそも私たちが日本語で、みずからの生活空間を、どのような名で呼ぶのかは、決して偶然ではありえない。

と、ここまで来れば、本稿が「わかやま未来学」四方山話という表題で、その筆を起した理由も、ご理解いただけるはずである。なにしろ、もともと「わかやま」とは通説では、古代以来の景勝地である和歌浦（わか の う ら → わ か う

ら)の「和歌」に、目下、和歌山城が築き上げられている、虎伏山(とらふすやま)や、その周囲の岡山(おかやま)の「山」を添えて、成り立った語とされているけれども、このような理解自体が実は、新たに中世から近世への、時代の転換期になって産み出された、新しい「わかやま」の理解の仕方であったからである。そして、そのことによって現在の、今に繋がる「和歌山」が、その姿を刻み出すことは、ありえても、そこには同時に、それまでの「わかやま」や、あるいは「わかやま」という名では呼ばれていなかった、言ってみれば……「わかやま」以前の「わかやま」は、その相貌を反対に、覆い隠されてしまうに違いないからである。

第二話

私たちが相互に、群(むら)がり集まり、住むための場所を、その名の通りに日本語では、村(訓読→むら)と言う。が、この「村」(音読→ソン)という漢字自体は歴史上、むしろ新しい文字であり、古くは邨(ソン)や屯(トン)や、あるいは邑(ユウ)が、用いられていたようである。——とは言っても、これらの漢字には各々、固有の形状や姿態や、要するに、それぞれの語の成り立ちが伴われており、例えば「邑」が「むら」と訓読されると共に、一方では「くに」(=国)と訓読される点からも窺える通り、これは周囲を城郭(口)によって囲まれた、その形態においては「武装都市」(白川静『字訓』1987年、平凡社)を指し示している。ところが、これに対して「邨」や「屯」の場合には、そこに草や木や、糸や布のイメージが織り込まれており、こちらは対照的に、田園や田野の姿を彷彿(ハウフツ=髣髴)させるものであった(白川静『字統』1984年、平凡社)。

したがって、このような状態を日本語で、名詞では「むら」と、動詞では「むらがる」と、それぞれ表現することが可能であるにしても、そこに漢字の「村」を宛がい、直接的に「木」(木+寸=村)の周囲に、多くの人が鳥(鳥+木=集)のように集(つど)い、集(あつ)まっている状態を思い描くのか、それとも「群」(音読→グン)を宛がい、これまた直接的に、そこに「羊」(君+羊=群)の集団を想像するのかは、かなり違った、もともと異なる自然や、環境や風土や、ひいては人間の……さまざまな生活習慣や生業形態が、複合的で多層的に産み出すものであり、裏を返せば、それを無視し、忘れ去り、これらの差異性や多様性に対して、無頓着な目線を送ることが出来るのは、あくまで人間を一元的に、かつ一方的に捉えることに躊躇の念を感じえない、権力と支配の側の目線であったことを、まずもって私たちは押さえ、踏まえておく必要があるのではなかろうか。

その意味において、例えば日本語で「むら」や「むらがる」という言い回しが、そこから続けて、さらに「むれ」（山）や「むろ」（室・窟）という表現に結び付いていく経緯は、はなはだ興味深いものがある。なぜなら、それは明治時代の「廃藩置県」（明治四年→1871年）以降、紆余曲折を経て成り立った、現在の和歌山県や三重県において、今でも変わらず、東牟婁（ひがし・むろ）と西牟婁（にし・むろ）という形で、あるいは南牟婁（みなみ・むろ）と北牟婁（きた・むろ）という形で、この「牟婁」という語が延々と用いられている事態にも一考を促すものとなるであろうし、このようにして古くからの、紀伊国の旧郡名を振り返り、それを再考することは結果的に、具体的で個別的な、特定の地域の枠を超え、そもそも私たちが、どこに、どのような形で住み、暮らし、生きていくのか、と問い掛ける——まさしく人間存在の根源にも、連なる話でありえたからである。

ちなみに、このような「むら」や「むらがる」や、あるいは「むれ」や「むろ」という語を別の角度から、眺めた時に生まれたのが、日本語の里（訓読→さと）である。と言ったのは、この語は元来、漢字で音読すれば「リ」となって、そこには等しく、理（り）や吏（り）という音を兼ね備えた、管理や監理や……ひいては官吏の機能や職務が浮かび上がってくるけれども、この語自体は字面からも、はっきり窺えるように、そのまま田と土と、さらには社（示+土=社）を組み合わせた、その名の通りの田の神の屋代（やしろ）を意味する語であり、これを日本語で言い換えたのが、さ（霊）と（所・処）であった。と言うことは、そのような霊所や霊処を取り巻いて、その周囲に人が群がり、集まり、住むための地域が「里」であり、それは白川静の『字訓』の言い回しを借り受ければ、みずからの「守護霊を斎（いつ）く場所を中心として営まれる生活の場」であることになる。

しかも、この里（さと）という語に特徴的なのは、それが古来、歴とした歌語や雅言の地位を手に入れて、例えば『万葉集』（巻第十二、3134）の「旅にして思（おも）ひを発（おこ）す」歌——「里離（さか）り／遠（とほ）からなくに／草枕（くさまくら）／旅とし思へば／尚（なほ）恋（こ）ひにけり」のように、これを恋し、慕い、恋慕することの叶う対象にまで、言ってみれば、昇華（sublimation）を遂げている点である。また、そこから後に、このような里（さと）が「故郷」（ふるさと＝古里）という形を取り、そこに私たちが共に生き、暮らす「父母」（ちちはは）や「友がき」を想い起こし、それを取り巻く「山」（兎追ひし、かの山→山は青き故郷）や「川」（小鮒釣りし、かの川→水は清き故郷）へと、私たちの心や志（こころざし＝心指）を深く、繋ぎ止めるものとなっていることは、この「文部省唱歌」の『故郷』（大正三年→1914

年)からも、窺い知ることが出来る。

さて、そのような里(さと)や、あるいは村(むら)を考えること、そして、それを考え直すことが取りも直さず、そのまま私たちの「未来」を慮(おもんばか→おもいはか→思量)ることに通じている、と主張するのが本稿の、きわめて単純な立場である。なぜなら、そもそも「未来」とは私たちが、今、此处で生きている、その生活の具体相や、ひいては人生の個別相を通じてしか浮かび上がらず、その姿を見せない……そのような何かを、指し示しているのであり、そこに安易に一面的な、価値観や経済観や幸福観を持ち込み、忍び込ませ、そこから「未来」の不確実性を確実性へと掬(す)り替え、転化させるべく、さまざまな統計資料を操り、あたかも「未来」が暗いとか、明るいとか、いっばしの予言者を気取り、結果的に未知の事柄を既知の事柄であるかのように吹聴する態度とは、断固、袂(たもと=手本)を分かつことに、本稿の立場は、あったからである。

第三話

昨今、未来学という語が俄(にわか)に、流行語の兆しを見せている。——と言い出すと、このような言い回し自体に、あたかも狐に摘(つま=撮)まれたかのような顔をして、怪訝な表情を浮かべるのは、おそらく御年(おんとし)60歳以上の、いわゆる「還暦」を過ぎた御仁(ゴジン)のみではあるまいか。なぜなら、この「未来学」という語が以前、私たちの国において一度、似たような形で流行語となり、それなりに世間に流通した記憶を携えているのは、この年齢以上の日本人に限られる話であろうから。とは言っても、そもそも年齢によって一定の人間集団を括り上げるのは至難の業であるし、そのような企て自体が幻想に等しい行為であることも疑いが無い。したがって、先刻の記憶(=個人的イメージ)という語や、あるいは幻想(=社会的イメージ)という語は、あくまで心象の範囲内での、ごく大雑把な物言いに過ぎないことを、お断りしておかねばなるまい。

その上で、あえて未来学という語が流行語となった、その時点に立ち返り、今、この場において過去への、深い錘鉛(スイエン)を下ろす必要があるのは、結果的に現在の大学に、その当時のイメージを保持し、共有している「大学人」(=教員+職員+学生)が、ほぼ絶滅の危機に瀕しているからに他ならない。もちろん、和歌山大学も例外ではないし、それは多かれ少なかれ、昨今の日本の社会の、さまざまな人間集団に該当する事態でもあったろう。ただし、それが大学のように、その構成員の相当数を学生が占め、しかも、それが日本の大学に特徴的な現象として、ほぼ19歳から22歳の年齢層によって占められ、それを取

り巻いているのが……かなり人数的には不均衡な、学生に比べれば少数の、教員と職員であり、おまけに、その教員と職員の大多数が専門的に、ある限られた知識や技能の所有者である際には、このような「絶滅の危機」は顕著なものとならざるをえない。

言い換えれば、この場で本稿が俎上（ソジョウ）に載せようとしている問題は、いわゆる「近代社会」に特有の、固有の「産業社会」が構造上、必然的に懐胎せざるをえない事態であることを、ご了解いただけるはずである。しかも、このような一定の、ある人間集団の「絶滅の危機」は、それが単に年齢的に、文字どおりの世代交代として生じている出来事ではなく——そうであれば、それはそれで、致し方のない事態であり、そのこと自体を論（あげつら）ってみても詮の無い話であろう。が、むしろ目下の問題は、そのような世代交代を支え、惹き起こすはずの、この「世代」（generation）という概念自体が、大学は言うに及ばず、広く世間一般において成り立たず、例えば親と子の間にも、あるいは先生と生徒（すなわち、後生）の間にも、この語に見合うべき関係が相互に消滅し、そこで何かを受け渡し、引き継ごうにも、その相手自体が見出せないことではなかろうか。

と言い出すと、それは未来学どころか、この語の中核を形成している「未来」そのものの、根幹を脅かし兼ねない事態であることも、ご了解いただけるはずである。なにしろ、そもそも「未来」とは私たちにとって、そこに過去と現在と共に、言ってみれば、三幅対（triad）のようにして並び立ち……溶け合い、その、三つ揃いの状態で、はじめて時間が時間として機能する、そのような時間軸の一つであったからである。その意味において、私たちの意識や知識や認識や、要は私たちが、何かを「識（し）る」際の基本の枠組が、この、過去と現在と、そして未来であった訳である。したがって、そのような時間の枠組から、はじめて私たちが「世界」と呼んでいるものは、産み出されるのであって、それは単に神話や宗教の中で物語られてきた、この世界の始発の時点に限られた話では、決してなく、むしろ世界は、その創造の瞬間を絶えず、繰り返し、そこに現出している次第。

すなわち、このようにして世界の創造（creation）の瞬間が、いつも私たちの目の前に露（あらわ＝顕）なものとなるためには、逆に私たちが過去を振り返り、そこに現在との類似性や共通性や、あるいは差異性や背反性を見出すことが、どうしても必要になってくる。そして、それは「世界」が、もともと仏教語として成り立ち、そこに過去と現在と未来の時間軸と、さらに東西南北、上下左右の空間軸を含み持ち、この双方の軸が編み合わされ、織り成される場こそが「世界」であった段階から、不変の真理であった。裏を返せば、このようにして

過去と現在の間に、私たちが橋渡しをする限りにおいて、世界は世界であり、そのような営みを欠いてしまえば、いとも容易に世界は、ただノッペリとした、ガラガラとした連続体に姿を変え、まるで動物や植物の世界のように——そこには昨日も今日も、また明日も、まったく区別されず、存在しないことになってしまいうであろう。

このようにして振り返ると、昨今、未来学という語が一種、流行語の兆しを見せている事態と、この語 (futurology) が元来、1940 年代のアメリカで、ドイツ人のフレヒトハイム (Ossip Kurt Flechtheim, 1909-98) によって考案され、それが 1960 年代の「未来学ブーム」に繋がり、彼の著作 (Futurologie: Der Kampf um die Zukunft, 1970) も本国で、その影響下に出版され直したりした時点に比べると、かなり様相を異にするものであることが見逃されてはならない。なぜなら、このような 20 世紀の「未来学ブーム」には、そこに戦前と戦後を問わず、急激な価値の顛倒や、その破壊が先行しており、それを裏付け、あるいは、それに乗じる形で、このような「未来学ブーム」が生じていたのに対して、はたして現在、例えば大学の授業科目や、専攻名等を指し示すために、この語が用いられる時、そのような思想性の欠片 (かけら) は……どこかに、存在しているのだろうか。

15♦

第四話

未来学 (futurology → future study) という語が広く、世間の注目を浴び、これが一種の流行語にまでなる時、その根底には意識的にせよ、無意識的にせよ、みずからの時代を歴史的に俯瞰し、思考する態度や、その方法が介在している必要があるはずである。その点、例えば 1960 年代から 1970 年代には、まさしく「文化未来学」や「生活未来学」や、あるいは「企業未来学」や「経営未来学」や、さらには「情報未来学」や「映像未来学」に至るまで、ほとんど表面的には、現在の「未来学ブーム」と変わらず、それを先取りするかのような刊行物が——それどころか、むしろ現在を凌ぐような数で、次々と出版されていた訳である。ただし、そのような「未来学ブーム」は、ほぼ 1960 年代の後半から 1970 年代の前半がピークであり、その頂点を過ぎると、このブームは急速に、たちまち下降線を辿り出し、すでに 1980 年代には、その姿を垣間見ることが、きわめて稀になってしまう。

そのような栄枯盛衰が、はたして何を原因とし、何を理由とするものであったのか、この疑問に答えることは、昨今、ふたたび「未来学ブーム」と称しても構わない、さまざまな現象が目についている状況下で、その背景を推測する上でも重要であろうし、ことによると現時点において、すでに 21 世紀の「未来学

ブーム」も力を失い……徐々に、それとも早々に、姿を消していく途上にあるのではないか知らん、という不安と相俟って、はなはだ切実な意義を有するものであったに違いない。なぜなら、そのような「未来学ブーム」に連なる形で、和歌山大学（以下、本学）でも今年度から、その名の通りの「わかやま未来学」という授業科目が始まり、おそらく創設以来、七十年近い歴史の中で、これまで本学が経験したことのなかったであろう、600人にも及ぶ受講者を大教室に収容し、しかも、これを二部屋に分けて授業を行なう、という取り組みがスタートを切ったからである。

ちなみに、このような形で「わかやま未来学」が、どうにかこうにか、そのスタートを切り、そこには曲形（まがりなり）にも、さまざまな形（なり＝態）をした成果が産み出され、例えば「わかやま暦（カレンダー）」という形で、具体的な収穫物も現実的に、この授業を通じて制作され、すでに一定の審査も終了しているのが、この原稿の執筆の時点である。したがって、それらの作品群を取り揃え、この場で改めて批評を加えたり、次回への抱負を述べたりする方が、はるかに手続き上、本稿においては優先されて然るべき事柄でも、ありえたはずである。けれども、そのような順当な、穏当な手続きを踏まず、これを度外視し、先刻来、むしろ本稿が抽象的な、観念的な物言いに終始しているのは——ほかでもない、この「わかやま未来学」という授業自体の抱え込んでいる、きわめて危険な兆候に対して、まずもって警鐘（alarm bell）を鳴らしておく必要があるからである。

すなわち、それは目下、これほど大規模な取り組みが、まさしく全学を挙げ、本学では進行中であるにも拘らず、そのこと自体を、はたして本学の教員や職員や学生は、どこまで情報として共有しているのであろう。このように問い出すと、それは何とも疑わしい限りであって、この授業が歴史上、本学の教養科目としては最初の、ほぼ必修科目に等しい扱いを受けているにも拘らず、その準備段階から実施段階に至るまで、きわめて脆弱な体制の下、人的にも物的にも、ほとんど支援らしい支援を欠いたまま、この授業は展開している訳であり、その意味において、その前途も当然、多難であらざるをえず、下手をすると……この「わかやま未来学」という授業は当事者であり、毎回、この授業のために顔を揃える、計10人ばかりの教員と、その教員の前で、まるで絵に描いたような「群衆」に姿を変える学生以外には、まったく他人事のように見なされ兼ねないから、おそろしい。

言い換えれば、このようにして現在、本学にとっては前例のない、空前絶後の取り組みが一段落を遂げ、どうにかこうにか、その600人分の成績評価も終わった時点で、おそらく上記の担当教員の全員は、この「わかやま未来学」という授

業のことを暫く、頭の中から除き去り、どこかに封印をして仕舞い込んでおくことは叶わないのか知らん、と真剣に考えているであろう——そのような、折も折、わざわざ「わかやま未来学」という特集を組み、この「教養の森」センターの年報が刊行されようとしている事態も、それが単に第三者の目に、当事者の繰言（くりごと）や担当教員の僻目（ひがめ）のように映ってしまうのであれば、それは至極、遺憾な話であった次第。と言うよりも、この「わかやま未来学」という授業科目に対して、はたして「第三者」と呼ぶことの出来る「大学人」（＝教員＋職員＋学生）が本学には存在しているのかどうか、問い質しておくべきであろう。

その意味において、かつてフランスで、あのミッシェル・サロモン（Michel Salomon）が編集し、フランス語版では『生命の未来』（L' Avenir de la Vie, 1981）と題され、英語版では『未来の生命』（Future Life, 1983）と訳され、そのまま日本語でも、この英語名を踏襲する形で出版された『フューチャー・ライフ』（1985年、みすず書房）の序文で、例えば次のような発言をエドガール・モラン（Edgar Morin, 1921-）がしていたことは印象的である。そして、おそらく彼が、この序文において述べていることは、現在の私たちが未来学を考える際にも、大いに裨益（ヒエキ）する点があるであろうし、さらに20世紀の「未来学ブーム」が、なぜ急速に失墜し、その影響力を失うに至ったのかも……含めて、本稿にとっては貴重な、羅針盤の役目を果たしてくれるのではあるまいか。以下、そのような期待も込めて、エドガール・モランの文章を幾つか、本稿は引用することにする。

17♦

未来についてのどんな考察も、未来についての私たちの不確実さに対して確実さをもたらすというより、むしろ現在の私たちの確信に対して不確実さをもたらすものである。〔中略〕現在についての私たちの偽りの確信をうち破ること。不確かなものと見なされなければならないものは、たんに現在についての私たちのビジョンが妥当かどうかということだけではない。進歩という考えを含めたもっとも根深い支配的な思想についてもそうである。私たちは進歩の限界と欠如を認めなければならない。まさしくこのことによって進歩はそれ自体の中にある仕方で——それは常に診断しなければならないものだが——退化を含んでいる。〔改行〕私たちは一方では、よりよく見定めることを学び、他方では、自分たちの子供や孫を哀れみながら不安を翌々日に追いやることをやめなければならない。不安は今日という日の中でもっていなければならない。（訳：辻由美）

第五話

今回、この年報（GAUDEAMUS IGITUR/SPARSOS CONGREGAVIT）は「わかやま未来学」をテーマとし、これの特集に組む形で、刊行される予定である。なお、これまで本誌は第1号の特集に「教養」を、第2号の特集に「FD」を、それぞれ掲げてきた訳であるから、それが今回、この「わかやま未来学」という主題と、どのように関わり合っているのかを明らかにしておく必要は、あるであろう。とは言っても、もともと「教養」という語が日本の近代化に際し、主として英語の culture や、あるいはドイツ語の Bildung の翻訳語として生まれ、育まれてきた経緯を振り返れば、この語が必然的に「農耕」（agriculture）のイメージを兼ね備えている事実とも相俟って——この語は地域や、その土壌の耕（たがや→たがえ→田返）しと結び付くことにもなれば、それが大小、さまざまな人間集団の共同作業や、その能力開発（faculty development）にも重なり合うことは、言を俟たない。

したがって、それが「わかやま未来学」という形で焦点を結ぶのも、もはや贅言するまでもないであろう。が、そもそも「わかやま未来学」は大学の授業科目として、その名を連ねている訳であるから、その名の意図や由来を結果的に、第三者の理解の及びうるように説明し、周知する必要はあるであろうし、それは単に「シラバス」という形で、かなり大雑把な授業概要や、各回の授業細目を並べておけば、それで事が足りる話とは次元を異にする話でもあったろう。……と言ったのは、もともとシラバス（syllabus）という語は困ったことに、どうやらキケロの書簡（Epistolae ad Atticum）の中で、この「教養人」の権化のラテン語を、間違って sittybas から syllabos へと誤記したことから生まれた語であつたらしく、その成り立ちからして、何とも如何（いかが）わしい語であつて、この語に対して四角四面に、生真面目に拘束されること自体が、賢明な態度とは評し難い。

とは言っても、このようにして「わかやま未来学」は「未来学」という名の——それが一体、本当に「学」であるのか、どうかさえ、よく分からない語を授業科目名に冠し、スタートを切った訳であり、この事態を放置しておけば、下手をすると何の共通理解もない状態で、この「未来学」という語が独り歩きを始める可能性、と言うよりも危険性は、きわめて大きい。事実、そのようにして「わかやま未来学」は、この語の内容面における分かり辛さを誰一人、教員も職員も、ましてや学生も表明しないまま、その口あたりの好きや耳ざわりの好きも災（わざわい＝禍）して、すでに充分、独り歩きを始めている、と言え言えるのが実情である。それゆえ、このままの趨勢が続くと、この「わかやま未来学」という授業科目名に対して、そもそも「未来学」とは何であり、何のための、誰

のための「学」であるのかを、問い質すこと自体が禁忌（タブー）となり兼ねない有様である。

裏を返せば、このようにして「わかやま未来学」が今後も、この「未来学」という看板を下ろさず、掲げ続け、それどころか、それが一人前の「学」であり、一端（いっぱし）の「学問」を名乗ったり、ましてや「科学」（サイエンス）であることを標榜したりするのであれば、いったい未来学は「未来」の、いまだ存在していない何かを、どのように研究し、考察の対象とする「学」であるのかを、みずから説明する責任があるし、その責任を放棄してしまえば、たちまち未来学は「学」の名に価しない、言ってみれば、学問ではない学問（すなわち、非学問や反学問）とならざるをえないであろう。……それでも構わない、ということであれば、話は別であるけれども、そのような立場を昨今の、これまた流行語で置き換えるならば、まさしく「わかやま未来学」は偽（いつわ＝詐）りの、その名の通りの「疑似科学」（pseudoscience）と呼ばれざるをえない訳であるから、ご用心。

おまけに、ここには「わかやま未来学」の「わかやま」が、いわゆる和歌山県や和歌山市のように、そのまま漢字表記の「和歌山」ではなく、なぜ平仮名の、いかにも正体不明の「わかやま」という表記を選び、これを用いているのかも上乘せをされざるをえないであろう。——すなわち、このようにして平仮名で、あえて「わかやま」を「和歌山」と区別して使うのであれば、それは結果的に、必然的に近代以降の日本の歴史への逆転の発想を持つ行為であることを明言しておくべきではなかろうか。と言ったのは、仮に「和歌山」の誕生の時点を、遡って江戸時代以前の、豊臣秀吉の書状に置くにしても、あるいは明治時代以降の、まさしく和歌山県や和歌山市の成立に置くにしても、いずれにしても「和歌山」は、その都度の権力的な、外圧的な力関係の下で産声を上げたのであり、例えば和歌山県と和歌山市が同じ、和歌山を名乗ることが出来たのも、たまたまではない。

要するに、このようにして「和歌山」が、これまで辿ってきた歴史を振り返り、その歴史それ自体を掘り下げ、問い直すことをしないと、いつまで経っても「和歌山」は、このような中央（すなわち、都会）と地方（すなわち、田舎）の軋轢の中で、その身を引き裂かれつつ、踠（もが）き苦しむことに甘んじざるをえないのではあるまいか。その意味において、はなはだ唐突な物言いではあるけれども、例えば和歌山県が明治四年（1871年）の「廃藩置県」によってスタートを切った時、そこには当初、田辺県と新宮県を含めて、その名の通りの三県分立の状態が生じていた点も、これまでの「和歌山」と、これからの「わかやま」を考える時、見逃してはならない点であろう。また、そのことは以下の通り、

ふたたびエドガール・モランが『フューチャー・ライフ』の序文で述べていたように、それ自体が未来（ひいては、未来学）の根本理念であれば、行動指針でもあったに違いない。

行路はしかれているわけではない。道は歩みながらつくれる。〔中略〕実際、未来とはありそうなことと予期しなかったことを混ぜあわせたカクテルのようなものであり、そこでは、予期しなかったことが予期したと同時に起こり、それが予期したことを変形し、その方向を変えてしまう。〔中略〕予期しないことに備えること。〔中略〕私たちは因果関係は複雑であること、ブーメランの効果は標的には及ばず、投げ手にはね返ってくることが、新しいものは進化の過程を混乱させ、その方向を変え、修正を加えること、ある過程の副産物は主要な産物になり、またその逆も起こることを知っているの、私たちの考えは注意深くなければならないし、常に闘いの状態になければならない。決定的なものは何ひとつなく、最終的に獲得されたものは何ひとつない。固定した考えとは眠っている考えだ。満足げな考えは熟睡の状態にある考えだ。

第六話

◆ 20

現在、私たちが「未来」という語と付き合う、付き合い方には甚だ難しいものがある。——と言ったのは、この語が元来、いわゆる「未来世」（ミライセ）という形で、私たちの国に仏教を介して輸入され、それが古代から中世へと、そして近世へと引き渡されたことは事実であっても、目下、私たちが普通に「未来」という語を使う、使い方は結果的に、このような伝統（tradition= 引き渡し）の文脈（context= 織物）からは切り離されたものであり、端的に言えば、それは近代以降の翻訳語彙に他ならなかったからである。すなわち、それは例えば日本最初の哲学辞典であった、あの『哲学字彙』（明治十四年→1881年）が当初、英語の future を「未来」と「前程」と訳し、さらに『英獨佛和・哲学字彙』（明治四十五年→1912年）に至り、そこにドイツ語（Zukunft）とフランス語（avenir）が加わって、英語の future の訳語にも「将来」と「後来」と「向後」が補われた時点である。

言い換えれば、この時点が現在の、私たちの用いている「未来」の、始発地点に当たるのであろうが、興味深いのは、このようにして明治から大正へと、私たちの国の年号が切り替わる時、この哲学辞典にも英語の consciousness of future と future life の、二つの項目が新たに登場し、この二つの語に対して、それぞれ『哲学字彙』は「未来意識」と、驚くべきことに「来世」の訳語を宛がっていることである。要するに、この段階に至って私たちは、おそらく歴史上、一定

数の日本人が「世紀」と呼ばれる、百年単位の時間の測定法や、その意識や自覚を手に入れるに至ったのであり、それが偶々、19世紀から20世紀への転換期や、いわゆる「世紀末」(fin de siècle)の観念と重なり合っていた点も含めて……そこから今日に至るまで、私たちの「未来」(ひいては、未来学)という語の使い方は、それ自体が決して、自由なものになっている訳ではない、と評しても構わないのではなかろうか。

と言ったのは、このようにして一方で、まさしく百年 (century=世紀) 単位の、長い時間の堆積を欠いたまま、私たちが目下、この「未来」という語を使い、用いる際の意識 (consciousness) や、その自覚 (self-consciousness) には、かなり無意識的な面や無自覚的な面が強く、その理由——と言おうか、根拠の最たるものとして、この「未来」という語との関わり方や付き合い方が、あまりにも私たちは短過ぎるのではあるまいか、と感じられるからである。論より証拠、このようにして「意識」と言い、あるいは「自覚」と言い、それぞれが「未来」と同様に仏教語として、これまた長い間、私たちの生活や人生の中に溶け込んでいた、ある種の「生」(life)の捉え方が、昨今の私たちの生活や人生からは抜け落ちてしまい、そこに包み込まれていた生活観や人生観や、実に細々(こまごま)とした「生」の作法に至るまで、これを仏教語として捉え直すことは、不可能に等しいからである。

21♦

とは言っても、そこから先刻、括弧付きの状態置き換えておいた、英語の consciousness や self-consciousness の翻訳の時点にまで立ち返り、そこに私たちが立ち止まり、これらの語彙の深部に向かって、あえて歴史的な思考法を試みる可能性も、皆無であろう。なぜなら、そこには逆に、今度はヨーロッパ的な、ひいてはキリスト教的な伝統の中で培われ、鍛え上げられた、あの「良心」(conscience)という語と、それが「意識」や「自覚」という語との間に有している、はなはだ濃密な関わりが浮かび上がってこざるをえないからであり、そのような関わりの中で「未来」を考えることなど、これまで一度も、思いも寄らなかったであろう……私たちが、そのような「未来」という語に対して、はっきりしたイメージにせよ、ぼんやりしたイメージにせよ、ある種のイメージ (image=像) を頭の中に持ち、保つことが叶わないのは、むしろ当然と言えば、当然なのではなかろうか。

もっとも、それならば常に、いつも私たちが「未来」に対して、これまで不明瞭な、不明確な意識や自覚しか所有しえず、これを明らかな眼差しで見通すことは不可能であったのか——と言えば、おそらく答えは違っていて、例えば先刻来、仏教語として使用されてきた「未来」の来歴を辿れば、むしろ「未来」とは私たちにとって、逆に明瞭な、明確なイメージを伴ったものでも、ありえたので

はなかろうか。と言い出すと、いかにも奇妙な物言いのように聞こえてしまうのは、おそらく私たちが「未来」や「未来世」や、あるいは「来世」という語によって表現し、意味してきたものが、私たちの意識や自覚からは姿を消し、隠れ、私たちに残されているのは専ら、過去でもなく、現在でもなく、ましてや「未来」でもない、ただ単に、その瞬間、その瞬間の刹那として、私たちの前に姿を見せては消える、何とも頼りない、あやふやな「生」と「死」の寸断であったからである。

ところで、このようにして「未来」を語る語り口に、いつも来世や他界や、突き詰めるならば「死」が付き纏わざるをえないのは偶然ではない。なぜなら、そもそも「未来」とは常に、厳然とした姿で、私たちの不在や非在を前提とする観念であったからであり、それは個人的にも社会的にも、ひいては人類的にも、逃れようのないルールであったに違いないからである。……とは言っても、そのような前提やルールが揺らぎ出し、場合によっては、これを覆し、反古（ホゴ→ホグ→反故）にしても構わないような状況が生じ、それが半ば、現実的（リアル）なものとなってしまったのが、実は本稿で引用を続けている『フューチャー・ライフ』の、刊行の時点であった。したがって、この著作が元来、フランス語版では『生命の未来』（L'Avenir de la Vie）と題され、英語版では『未来の生命』（Future Life）と訳されていたのは、単なる虚仮威（こけおどし）ではない。

◆ 22

私たちは夜と霧（Nuit et Brouillard → Nacht und Nebel）の中にいる。〔中略〕
私たちは形の定まらない胎盤の中に、私たちを育む血が汚物と混りあっているような子宮の中にいる。私たちの陥っている苦悩が人類の生の苦悩なのか、死の苦悩なのか、私たちは知らない。つまり、私たちは絶望にも希望にも備えていなければならないのである。一方では、人類は物質的・技術的に自己破綻する可能性があり、他方では、物質的・技術的に自ら連合しあい、自己を実現する可能性がある。〔中略〕生に賭けること。私たちは死を潜在的に内包している人類の危機を生きていることを考えれば、死の拒絶、生きようという望みこそが、未来についての問いにおいて私たちを啓発し導くものでなければならない。私たちが直面しうる未来のさまざまな可能性の中で、二つだけ重要なものがあるが、〔中略〕それは人間の死、あるいは人類の誕生の可能性である。

第七話

そもそも「わかやま未来学」の名乗っている「未来学」という語自体は、その起源を英語の futurology や future study に求めざるをえないから、これを文字ど

おりに、そのまま日本語に置き換えれば、まさしく今、何かが、存在しようとしている状態（futurus）を考察し、研究の対象とする学問である、ということになるであろう。ところが、このような学問は歴史上、少なくともヨーロッパ的（あるいは、アメリカ的）な「学問」の理解からすれば、はなはだ異端（heterodox）の側に位置づけられ、あたかも正統（orthodox）の学問とは違う——それとは相反するものとして受け止められてきたのが実情であった。理由は簡単で、そもそも「学問」とは実証的（positive）なものであり、そこには現実の、実在の事実が実際に生起している必要があり、それを「学問」は経験を踏まえ、経験に即した観察や、実験によって論証をするのが役割である、と考えられてきたからである。

したがって、このような「学問」は原理的に見て、そこに神学的な発想や哲学的（と言うよりも、形而上学的）な構想や、それらを成り立たせている、個人や社会や、要するに、あらゆる人間の想念を、持ち込まないのが前提条件であった訳である。……と、このように言い出すと、実は意外にも、このような学問の理解自体が新しいものであり、要は、それが近代的（modern= 現代的）な意匠を身に纏ったものであることが明らかになると共に、おそらく通例の、一般の教科書風の物言いに即して言えば、このような学問は「実証主義」（positivism）の名で呼ばれ、その明瞭な、わかりやすい到達点として、例のオーギュスト・コント（Auguste Comte）の「実証主義」（positivisme）の考え方や、彼の主著である、全六巻の『実証哲学講義』（Cours de philosophie positive, 1830-42）が引き合いに出されるのが、いたって普通であり、また、常識でもあったに違いない。

なるほど、その著名からも窺えるように、ここでオーギュスト・コントの取り組んでいるのは、その名の通りの「実証哲学」の樹立であり、それが第一の「神学的」（théologique）な段階から、第二の「形而上学的」（métaphysique）な段階を経て、さらに第三の「実証的」（positif）な段階に至るまで、いわゆる「三段階の法則」（la loi des trois états）を踏まえて、もっぱら人間の精神と、その結実である「学問」や「科学」や「哲学」は、倦まず弛まず、発展を遂げなくてはならない、と彼は考えている。——その限りにおいて、彼の唱えた「実証哲学」は「歴史哲学」であり、それは「人類は〔、〕どこから来てどこに行くのか、現在、この時間の流れの中の、どういう地点に当るのか、現在に生きる人間は、どういう意味を持つことが出来るのか、そういう問題に答えようとする学問」（清水幾太郎『オーギュスト・コント』2014年、ちくま学芸文庫）であった。

ところが、そのような志向性を彼の「実証哲学」が有している以上、それは必

然的に、ある種の「未来学」の様相を呈することにも、ならざるをえないのであり……その点、オーギュスト・コントの唱えた「社会学」(sociologie)は一面において、それどころか、全面において「未来学」である、という捉え方をすることも可能である。が、それが原因となって、彼の用いる「実証的」という語は「誤解を招くことが多い」(同上)のも事実であり、その最たるものが、この語を「浅薄な科学主義」(同上)と捉える類いの誤解である。実際、彼の『実証的精神論』(Discours sur l'esprit positif, 1844)には「実証的なもの」について、以下の六種類の説明が施されている。①「現実的なもの」(le réel) ②「有用的なもの」(l'utile) ③「確実なもの」(le certain) ④「精密なもの」(le précis) ⑤「建設的(=有機的)なもの」(l'organique) ⑥「相対的なもの」(le relatif)

さて、いかがであろう。このようにして振り返ると、彼の言う「実証的なもの」には意外にも、その陽画(ポジ)の面と同時に、その陰画(ネガ)の面が複雑に絡まり合い、包み込まれているのであり、それが突き詰めれば、彼の説く「学問」や「科学」や「哲学」を、その一方において対極的で、逆説的な形で「宗教」へと、結び付ける要因や要素ともなっていた訳である。もちろん、その際の「宗教」とは単純に既成の宗教——例えば、キリスト教やイスラム教や仏教や、その、それぞれの宗派や教団を意味するものではなく、彼自身の言い回しを借りれば、それは「最後の宗教」(la religion finale)としての「人類教」(Religion de l'Humanité)を指し示すもので、あらねばならなかった。そして、それは言い換えれば、その名の通りの「人間性」(ヒューマニティー)と、その「人間性」を尊重し、これを擁護する「ヒューマニズム」の精神を、表明するものでもあった次第。

また、このようにして振り返ると、と繰り返すけれども、どうやらオーギュスト・コントの「人類教」と、先刻来、本稿が引用を続けている『フューチャー・ライフ』の、あのエドガール・モランの「人類の誕生」との間には、その用語の同一性も然(さ)ることながら、いたって興味深い、はなはだ共振的な思考法が垣間見られるのではなかろうか。とは言っても、それは最終的に、この二人の提唱する「人類」(=人間性)や、その「未来」が……目下、私たちの住み、暮らし、生きている、それぞれの場所(すなわち、地域)を蔑(ないがしろ=無代)にし、その生活の具体相や人生の個別相を踏み躪(にじ)り、まるで世界を一つの、球(globe)のごときものであるかのように捉えようとする、その名の通りの「グローバリズム」(globalism)や「グローバリゼーション」(globalization)の考え方とは、決定的に異なるものであることを、私たちが理解する限りにおいてのことではあるが。

第 八 話

宗教（シュウキョウ）という日本語は、もともと「宗と教、または宗の教、あるいは宗すなわち教の意」で、その際の「教」は「教説」を、ひいては「宗」は「その教が主とするところの理」を指し示すものであることが、さしあたり『日本国語大辞典』には述べられていて、この語が元来、仏教語であったことが分かれると共に、それは「仏の教え」や「宗門の教え」に限った形でのみ、用いられる語であったことが窺われうる。——したがって、この語が古く、中国の宋代の禅僧、圓悟克勤（エンゴ・コクゴン、1063-1135）の『碧巖録』（1125 年）で使われた折にも、あるいは日本の「中世の春」に花を開いた、あの蕉堅道人（しょうけん・どうじん）こと絶海中津（ぜっかい・ちゅうしん、1336-1405）の漢詩文集（『蕉堅藁』）に姿を見せた時にも、いずれも「宗教」は排他的に、仏教以外の宗派の教説を含まない、はなはだ閉鎖的な語であり、言ってみれば、自閉的な語であったことになる。

この点は、やがて「宗教」が例えば、英語の religion の翻訳語となり、この翻訳語の考案者である、森有礼の『航魯紀行』（慶應二年→1866 年）に登場する段階でも、ひいては前掲の、井上哲次郎（等）の編纂した『哲學字彙』（明治十四年→1881 年）の中で、この語が「一統宗」（universal religion）と共に、ほかならぬキリスト教を裏付けることになった時点でも、ほとんど変わらない事態であったはずである。要するに、そこから「宗教」には「アニミズム、トーテミズムなどの原始宗教や、呪物崇拜、多神教、およびキリスト教、仏教、イスラム教などの世界的な規模のものがあり、文化程度、民族などの違いによって、多種多様である」（『日本国語大辞典』）ことを、やがて日本人が弁（わきま）えるためには、おそらく数十年単位の……それどころか、百年単位の経験が必要であり、裏を返せば、それほど単数形ではない、複数形の宗教への理解は、日本人にとって困難であったことになろう。

言い換えれば、そのような単数形（singular）の理解から、複数形（plural）の理解へと、日本人の宗教観が変化をし、脱皮をしていく経緯を、私たちは一般に、いわゆる「国際化」や、さらには「グローバル化」と称している訳であるが、そのような経緯においても一向に、その排他性や閉鎖性や——要は、自閉性（autism）が治まり、癒えるかのような気配を見せないのが、むしろ「宗教」であったことも確かであり、その気配は下手をすると、この 21 世紀の現在、より顕著なものとなり、その動きが加速度化をしていると見なしても、差し支えなかったのではなからうか。その意味において、おそらく 21 世紀の「未来問題」とは「宗教問題」である、と評しても過言ではなく、そうであるからこそ、

例えばエドガール・モランも『祖国地球』(Terre-Patrie, 1993)の中で、ふたたび「人類は〔、〕どこへ向かうのか」と、この著作の主題に「宗教問題」を掲げていた訳である。

ところが、そもそも宗教 (religion) とは、エドガール・モランも述べているように、それが機能的 (functional= 祝祭的) に、私たちを「ふたたび結ぶ」(relier) ものであらねばならず……そこから「神 (→神々)」や、その「信仰」や「礼拝」や、さまざまな「摂理」や「救済」の仕組が産み出されるのは、二次的な話に過ぎない。この点を、おそらくエドガール・モランよりも、さらに緻密に、的確に論じてくれていたのは、20世紀を代表する神話学者である、カール・ケレーニイ (Karl Kerényi, 1897-1973) であって、彼が『神話と古代宗教』(1972年、新潮社)の中で述べていた、あの「ローマ人の宗教的経験の頂点」としての「^{レリギオー}慎しみ」(religio) は、おそらく「いかなる事態のもとでもローマ人が失わなかった敬いと慎重さの態度」であったばかりか、この、21世紀を生きる私たちにこそ、実は重要な、必須の人間の態度であり、振る舞いであったに違いないのである。

◆ 26

神々の存在に対して開かれてあること、単に肉体的にだけでなく、精神的にも、存在の半球のためにそれを受容する側の半球となること、^{レリギオー}〈慎しみ〉はおおよそのところそう言い換えることができよう。それにもかかわらずこの言い換えだけでは充分ではない。〔中略〕彼らの^{レリギオー}〈慎しみ〉は単に開かれてあること以上のものである。^{レリギオー}〈慎しみ〉は、聾の正反対をあらわすもので、耳を澄ますという繊細な能力であり、その能力の不断の実証であるという理由によって、^{レリギオー}〈慎しみ〉はローマ人自身の考えでは、特殊な能力、ローマ人の高貴なる天稟となり得た。〔中略〕つまり執拗に耳を傾けて聴き、そうして聴いたところを行動の基準とする、これが^{レリギオー}〈慎しみ〉なのである。これにポジティブなものとして加わるのが、選ぶこと、選択的な行為であり、これによって^{レリギオー}〈慎しみ〉は創造的なものにさえなっていく。(訳: 高橋英夫)

言い換えれば、このようにして今、21世紀を生きる私たちに求められ、課されているのは、ふたたびエドガール・モランの言い回しを借りれば、それは「宗教という言葉のもつ意味のうちの最少の意味での宗教」であって、そこには「神の摂理も、輝かしい未来もない」代わりに、それにも拘らず、そこには20世紀の「未来学」が陥り、頓挫を来したような、あの「幻想」(『フューチャー・ライフ』)も存在してはいない、そのような人間的態度としての「宗教」に他ならない。そのような振る舞いを、とりわけ日本語の「つつしみ」(謹・慎)に即し

て言えば、それは私たちが、あたかも子が親に包（つつ）まれ、抱かれ、育（はぐく＝羽包）まれるかのようにして生きている——その、それぞれの里（さと）への愛着を、地域単位に感じ、地球規模で考え、そこから各自が、それぞれの印象（impression）を表現（expression）へと、置き換える以外にはありえないであろう。

さて、このようにして本稿は、巡り廻って、冒頭の「四方山話」（よもやまばなし）へと、ようやく帰り着いたことになる。なぜなら、そもそも「四方山話」とは「種々雑多な話。世間話。雑談。よもの話。よもやまの話」では、あったけれども、そこには見方を変えれば、この『日本国語大辞典』の語釈にも述べられている、ある種の「世間」（音読→セケン、訓読→よのなか）に通じる話も含まれていたものであり、そのような話（はなし）を共有することで、話し手の側も、聞き手の側も、そこから自分自身が結果的に、お互いの立場や境遇や、性別や年齢や、ひいては主義や主張や、信仰や信条からも解き放（はな）たれうる……言ってみれば、自己解放の知性（intelligence＝中間選択）を宿していたからに他ならない。そして、そのような自己解放の知性を、現在、私たちは「教養」という語によって、総称しているのではあるまいか。以下、エドガール・モランが『祖国地球』（1993年、法政大学出版局）の中で、危機感を持って述べていたように。

27♦

専門的に区分けされ、細分化された、機械論的、分離的、還元論的な知性は、世界の複合体をばらばらの断片に碎き、さまざまな問題を分解し、つながっているものを切り離し、多元的なものを一元化する。言ってみれば、それは同時に近視、遠視、色盲、片眼の知性だ。この知性はほとんどの場合、最後は盲目になる。〔中略〕こうして、問題がより多元的になればなるほど、その多元性を考える能力が欠如する。危機が深まれば深まるほど、その危機を考える能力が欠如する。問題がより地球規模になればなるほど、その問題は考えられなくなる。盲目の知性には文脈、地球複合体を直視する能力がなく、人々を無自覚、無責任にしてしまう。これは今や死へ導く知性だ。（訳：菊地昌実）